59e ANNEE (6e SÉRIE) — No 14 — 7 AVRIL 1949

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Les Pâques vont ramener au saint Tribunal des habitudinaires récidifs qui sont le cauchemar des confesseurs. Il y a surtout :

1° Ceux qui manquent habituellement la messe le dimanche et n'y viennent que trois ou quatre fois par an, à l'occasion des grandes fêtes ;

2° Ceux qui ont de mauvaises habitudes contre la chasteté et se livrent au vice solitaire ;

3° Ceux qui fraudent sciemment et constamment ou à peu près constamment dans l'acte du mariage.

Chaque fois qu'ils sont venus se confesser, le confesseur leur a expliqué la gravité de leur péché ; a insisté sur la nécessité, pour en être pardonné, d'en avoir une sincère contrition et un réel bon propos. Tous ont semblé admettre les explications et monitions du confesseur. Tous ont promis de se corriger. Mais aucun n'a tenu parole. On ne discerne pas même dans leur conduite un effort sérieux pour éviter le péché, surtout leur péché habituel. Alors que le confesseur serait en droit pour les absoudre d'exiger des marques de contrition plus sérieuses que chez d'autres pénitents, il en est à se demander s'ils ont une contrition même imparfaite. Ils ne paraissent par conséquent guère bien disposés pour recevoir l'absolution. Et pourtant, en se présentant spontanément au saint Tribunal, ils donnent encore une preuve de leur foi et affirment leur désir, un désir qui paraît sincère, de demeurer membres de l'Eglise. Leur refuser l'absolution serait les séparer, définitivement peut-être, de toute participation aux sacrements et aux offices religieux de la paroisse.

Que faire alors ? Sauvegarder la rigueur de la doctrine ou être facile et absoudre tout de même, tout en insistant évidemment sur les graves conséquences qu'aurait au point de vue de la validité et de la licéité de l'absolution le manque de bon propos. C'est à ce dernier parti que je me suis toujours arrêté jusqu'ici, mais sans obtenir beaucoup de fruits ?

R. — Il s'agit donc, en définitive, de savoir quelle conduite il faut tenir au saint Tribunal, avec les habitudinaires récidifs ?

Nous posons d'abord en principe que *les habitudinaires récidifs sont des pécheurs qui doivent être traités comme tous les autres pécheurs.* Il y a donc lieu de les faire bénéficier de la règle générale formulée par le can. 886 : « Si confessarius dubitare nequeat de pœnitentis dispositionibus et hic absolutionem petat, *absolutio nec deneganda, nec differenda est.* » Donc si l'habitudinaire récidif est bien disposé, l'absolution doit lui être donnée ; s'il est mal disposé, l'absolution doit lui être refusée ; s'il est douteusement disposé, l'absolution doit lui être différée, ou donnée sous condition, suivant les cas. C'est ce qu'enseignèrent pendant des siècles, tous les anciens théologiens qui ne firent jamais des habitudinaires et récidifs une catégorie à part et s'en remirent à la prudence du confesseur pour juger de la qualité de leurs dispositions.

Mais le fait que l'habitudinaire récidif retombe constamment, d'une confession à l'autre, dans ces mêmes péchés qu'il a déjà plusieurs fois confessés, — c'est la définition même de cet habitudinaire, — crée contre lui une *présomption* défavorable. Ses rechutes constantes permettent de *supposer* que sa contrition et son bon propos ne sont ni sérieux ni réels. C'est ce que S. Alphonse exprime en ces termes : « Habituatus qui post unicam confessionem recidit, sine emendatione saltem inchoata, jam est *verus recidivus et fundatam præbet suspicionem suæ indispositionis.* » (Praxis confes. n° 71).

Parlant de cette *supposition,* « suspicionem quod dolor et propositum, quæ pœnitens asserit se habere, nequaquam sint vera » (*loc. cit.*, n° 71). S. Alphonse fut amené à faire sienne l'opinion de Lugo, de Suarez, des Salmanticenses, qu'il formula en ces termes : « Peccator recidivus rediens cum habitu pravo non potest absolvi, nisi afferat *extraordinaria signa suæ dispositionis* ». (Theol. mor., VI, Tract. IV, C. I, dub. II, n° 459). Et il indique, d'après différents moralistes, ces signes extraordinaires de contrition : 1° effort spécial pour vaincre les tentations ; 2° aveu d'un péché qui coûtait beaucoup à accuser ; 3° mise en pratique des moyens pour ne pas retomber, indiqués par le confesseur ; 4° long chemin parcouru et grandes difficultés vaincues pour venir se confesser ; 5° demande spontanée de faire une confession générale ; 6° profonde impression reçue d'un événement ou de paroles entendues ; 7° humilité et componction dans l'aveu ; 8° affirmation énergique de la volonté de se corriger ; 9° larmes de regret, soupirs et gémissements ; 10° victoire remportée sur le respect humain pour venir se confesser.

Bon nombre de théologiens, après S. Alphonse et dans le louable dessein de se couvrir de l'autorité du grand Docteur de la Morale, ont attaché à ces *signes extraordinaires* une valeur trop décisive et conclu qu'on ne pouvait jamais donner l'absolution à un récidif si ces signes n'existaient pas ; mais par contre qu'on pouvait toujours la donner s'ils existaient et ils les exigèrent toujours d'une façon absolue. C'était oublier que toute l'argumentation de S. Alphonse est basée sur *une supposition* et ne vaut que dans le cas où elle se vérifie ; supposition que contrition et bon propos n'existent pas réellement chez le récidif. C'était oublier aussi que les signes de contrition ne sont pas la contrition elle-même. Ces signes extraordinaires n'assurent pas

par eux-mêmes la validité du sacrement : seule peut l'assurer *la réalité de la contrition et du bon propos.* C'est donc de l'existence de celle-ci que le confesseur doit acquérir une certitude morale.

La présence des signes extraordinaires la lui procurera parfois, *mais pas toujours.* Ceux-ci peuvent parfaitement exister, sans que leur correspondent les sentiments qu'ils sont censés représenter. S. Alphonse en fait lui-même la remarque à propos des larmes : « Hujusmodi lacrymæ, præsertim in mulieribus et rudibus, non semper sunt signa veræ pœnitentiæ : quandoque enim proveniunt ex aliqua passione quam pœnitentes exponunt, vel ex motivo negatæ absolutionis, vel damni passi aut imminentis » (*loc. cit.*, n° 460). On en peut dire autant de la componction dans l'aveu qui peut n'être que feinte et comédie, chez certaines personnes ; de l'énergie mise à affirmer la volonté de se corriger qui peut provenir de la crainte de se voir refuser l'absolution. Ne perdons donc pas de vue cette vérité incontestable : qu'un récidif peut donner des signes extraordinaires de contrition, sans l'avoir réellement, et qu'il peut l'avoir réellement, sans en donner aucun signe extraordinaire.

Le récidif n'a pas à avoir une contrition plus forte ou un bon propos plus ferme que n'importe quel autre pénitent. Mais à cause de ses rechutes habituelles et de la présomption défavorable qu'elles créent contre lui, le confesseur ne doit pas, habituellement, se contenter de sa part, comme il le ferait d'un autre pénitent, de la simple accusation de ses péchés et de la récitation de son acte de contrition et d'une assertion quelconque de bon propos. Il doit s'assurer lui-même, et faire prendre conscience à son pénitent, que l'accusation des péchés et la récitation de l'acte de contrition ne sont pas simple formule routinière mais doivent être l'expression d'un sentiment réellement présent au fond de son cœur. Que la présence de l'un ou l'autre des signes extraordinaires puisse lui permettre d'atteindre ce but : c'est normal ; ce n'est pourtant pas indispensable. Aussi partageons-nous complètement l'avis de Cappello : « Quare male ageret confessarius, qui recidivum simpliciter indispositum judicaret, nisi exhiberet unum vel alterum ex signis extraordinariis. » (*De Sacramentis*, Vol. II *de Pœnitentia*, cap. XV, art. I, n° 542, § 3).

Et cela d'autant plus qu'il entre beaucoup de subjectivisme dans l'appréciation de ces signes. Certains auteurs donnent comme signe extraordinaire ce que d'autres auteurs ne mentionnent même pas ou donnent comme signe ordinaire. Tel signe sera ordinaire chez un pénitent et extraordinaire chez un autre pénitent. Il n'y a donc pas à faire trop de fond sur cette théorie des signes extraordinaires, et la solution semble à chercher dans une autre direction.

Pour le récidif, comme pour tout autre pécheur, c'est par l'investigation directe de ce qu'est actuellement sa volonté que le confesseur devra se procurer les éléments du jugement à porter sur les dispositions de son pénitent, *in ordine ad absolutionem.* A-t-il oui ou non, *hic et nunc,* le regret de ses fautes et le propos réel de ne plus les commettre ? Il est des cas où le confesseur n'aura pas de peine à diagnostiquer l'absence de ce bon propos. C'est quand le pénitent donne des signes *positifs* de son indisposition : attitude arrogante, refus de répondre à certaines questions légitimement posées ; refus de promettre qu'il ne recommencera plus ou d'accepter l'emploi de tel ou tel moyen de persévérance proposé par le confesseur. Si les efforts tentés pour l'amener à changer d'attitude restent vains, il reste une seule chose à faire : refuser l'absolution.

Mais la plupart du temps, ces signes positifs d'indisposition n'existent pas. Le récidif a confessé ses péchés normalement. Il va réciter de bouche son acte de contrition et de bon propos, selon la formule habituelle. Le confesseur ne peut évidemment pas se contenter de cela. S'il le faisait, il tomberait sous le coup de la condamation portée par le pape Innocent XI, contre ceux qui prétendent qu'à un récidif « nec est neganda, nec differenda absolutio, *dummodo ore proferat se dolere et proponere emendationem* ». Le devoir du confesseur est de s'assurer qu'il ne s'agit pas simplement de paroles, mais de sentiments réels. A cet effet, il s'efforcera de faire naître chez le pénitent récidif les dispositions nécessaires. « Nescio, écrit S. Alphonse, quomodo a culpa excusari possint desides illi confessarii qui, statim ac noverint pœnitentem non satis dispositum, dimittunt, nulla aut valde modica præmissa diligentia, ad eum curandum. Dico enim quod confessarius tenetur, ex rigorosa obligatione caritatis, eum disponere, quantum valet, exponendo ipsi deformitatem peccati, valorem divinæ gratiæ, periculum damnationis et similia. » (*Theol. mor.*, Lib. VI, n° 608). C'est du reste ce que prescrit formellement le Rituel (tit. III, c. I, n° 18) : « opportunas correptiones ac monitiones, prout opus esse viderit, paterna caritate adhibebit, et ad dolorem et contritionem efficacibus verbis adducere conabitur, atque ad vitam emendandam ac melius instituendam inducet remediaque peccatorum tradet. »

Nos correspondants n'ont pas manqué à ce devoir. « Bien souvent déjà, nous dit l'un, j'ai essayé de leur faire comprendre la gravité du précepte dominical » ; — « A ces pénitents onanistes, dit un autre, j'ai essayé de faire comprendre leur erreur et leur culpabilité. Tous admettent les explications données et promettent de se corriger. Aucun ne tient parole ». — « Avant d'absoudre ceux qui manquent habituellement la messe, affirme un troisième, j'ai beaucoup insisté sur la nécessité du bon propos : mais cela ne porte pas beaucoup de fruits. » Voilà bien la pierre d'achoppement. Les récidifs sont retombés, malgré les exhortations du confesseur, — sans cela évidemment, ils ne seraient pas des récidifs et aucun problème ne se poserait ; — et parce qu'ils sont retombés, le confesseur déçu est enclin à conclure que ses exhortations n'ont rien produit et qu'il a, bien à tort, donné l'absolution à un pénitent sans contrition ni bon propos.

En êtes-vous bien sûrs, chers confrères ? Vous semblez croire que la rechute est un indice certain du manque de bon propos. Or il est possible qu'il n'en soit rien. Que la rechute se produise parce que le pénitent manquait de bon propos : cela arrive, c'est évident. Mais la rechute peut aussi se produire chez un pénitent qui avait le bon propos quand il se confessait, *mais dont la volonté a changé* entre le moment où il s'est confessé et le moment où il est retombé. De ce changement de volonté, il n'est pas permis de tirer argument pour déclarer de façon absolue que le bon propos manquait des

qualités requises pour que l'absolution soit valide.

Ces qualités, nous le savons tous, sont au nombre de trois : le bon propos doit être ferme, universel, efficace. Laissons de côté l'universalité, puisque aussi bien, nous ne traitons que de certains péchés déterminés : le manquement à la messe, la masturbation, l'onanisme.

La *fermeté* requise est l'existence *présente* dans la volonté d'une détermination qui l'oppose au péché et le lui ferait repousser s'il lui était présenté *hic et nunc.* C'est ce que les théologiens appellent la *fermeté affective*, qu'ils distinguent soigneusement de la fermeté *effective* qui est la persistance de cette détermination de la volonté durant un temps plus ou moins long, jusque dans un avenir plus ou moins lointain. Pourvu que cette détermination actuelle d'éviter le péché existe réellement en lui, *au moment où il reçoit l'absolution*, tout pénitent même habitudinaire récidif, la reçoit validement, quelque doive être sa conduite ultérieure, si cette détermination vient à disparaître.

Même distinction en ce qui regarde *l'efficacité* du bon propos. Il y a *l'efficacité immédiate ou présente*, qui est tout simplement *la sincérité*, la loyauté de la volonté actuellement convertie, c'est-à-dire disposée présentement à faire son devoir et à prendre les moyens qui lui seront indiqués comme nécessaires à cette fin ; et il y a *l'efficacité médiate ou future*, l'efficacité de fait, en vertu de laquelle la détermination prise exercera son influence, plus ou moins grande, sur les actes à venir... Cela dépendra *de l'énergie* de la résolution prise. N'oublions pas que l'intensité d'un acte n'en change pas la nature : si faible, *remissus*, qu'il soit, un acte de charité, par exemple, est toujours un acte de charité, de même nature que les actes de charité les plus ardents. Il en est de même pour l'acte de bon propos. Dans le bon propos, la seule efficacité requise pour la validité de l'absolution est celle qui regarde le présent. Si *actuellement* la volonté est *sincère*, en déclarant qu'elle ne veut plus pécher, le pénitent peut être absous. La rechute subséquente prouvera qu'à un moment donné la volonté a faibli et changé, nullement qu'elle n'existait pas.

Or pourquoi les monitions et exhortations paternelles du confesseur ne produiraient-elles pas chez son pénitent, fut-il un habitudinaire récidif, la volonté présente, affective et sincère, *au moins momentanée*, de ne plus commettre le péché ? Ce jeune homme qui se masturbe, ces époux qui fraudent dans le mariage, cet homme qui manque la messe le dimanche, sont là devant leur confesseur. Ils y sont venus librement parce qu'ils voulaient rester des chrétiens pratiquants et accomplir leur devoir pascal. Cette démarche spontanée et souvent très méritoire dans un pays où les pratiquants ne sont parfois qu'une petite minorité, est bien l'indice d'une bonne disposition positive. Ils ont avoué leurs péchés. Ils ont écouté avec déférence les paroles où le confesseur a mis tout son zèle. Pour produire, ne fut-ce que pour quelques heures, une vraie contrition et un vrai bon propos, pourquoi les monitions et exhortations du confesseur, faites dans l'exercice de son ministère et accompagnées certainement d'une grâce spéciale de Dieu, n'auraient-elles pas une aussi grande efficacité que tel ou tel des faits énumérés par les auteurs parmi les signes extraordinaires : par exemple : « si accedit ductus à motivo... concionis auditæ vel ex timore terræmotus, alluvionis, pestis, etc. » (S. Alph., *loc. cit.*, n° 460).

Le fait qu'après avoir entendu déjà pareilles exhortations dans de précédentes confessions ce pécheur était retombé dans ses péchés ne prouve pas que le confesseur n'était pas arrivé à provoquer, chez lui, les dispositions nécessaires pour qu'il fût validement absous. Relisons très attentivement ce texte de S. Alphonse : « Bene contingere potest quod pœnitens vere habuerit firmam voluntatem non relabendi et tamen *vi pravi habitus* sit relapsus, ut advertit S. Anselmus dicens quod consuetudinarii pravo usu irretiti... nolentes in eadem vitia dejiciuntur... Nec verum est quod sola temporis probatio unicum sit signum mutatæ voluntatis. Nam voluntatis mutatio pendet a divina gratia quæ tempore non indiget, *sed in instanti operatur* » (*loc. cit.*, n° 459).

Le récidif est donc retombé, non pas nécessairement parce qu'il manquait de bonnes dispositions, au moment de la confession, après que le confesseur se fut employé de son mieux à provoquer en lui ces bonnes dispositions, mais *parce que sa volonté a changé*. Et ce changement apparaîtra d'autant plus vraisemblable si l'on veut considérer un instant quelles influences il a subies avant de retomber : c'est la tyrannie de l'habitude, comme dit S. Anselme ; c'est la violence de la tentation ; c'est la pression morale exercée par un époux ou une épouse à qui on a peur de déplaire ; c'est le respect humain et l'habitude de faire comme tout le monde ; elle a pu changer aussi par simple mobilité et inconstance, inhérente à la nature humaine.

Les moralistes, quand ils traitent de la volonté humaine, oublient trop parfois ce que la psychologie leur a appris sur la nature intime de cette volonté. Parce que bornée et soumise à l'attraction de biens partiels et finis dont aucun n'a ce qu'il faut pour la fixer irrévocablement, la volonté humaine est essentiellement encline à défaillir ; à cesser de vouloir, uniquement parce qu'elle se fatigue de vouloir. Et quelle diversité parmi les volontés ! Rien de plus inégalement partagé entre les créatures humaines que la puissance de vouloir. Il est des volontés sans ressort, incapables du plus petit effort. Il en est d'extrêmement influençables qui se laissent facilement entraîner. Il en est de faibles, qui ne savent guère agir par elles-mêmes et qui se rangent toujours à l'avis du dernier qui a parlé. Il en est d'irréfléchies, de légères ; d'autres qui sont sans courage et sans persévérance et qui, à la première difficulté, abandonnent leur décision pour une autre qui ne tardera pas à avoir le même sort. Il est des personnes qui, dans les mêmes circonstances, se conduisent de façon très différentes et qui tiraillées par des tendances opposées, cèdent tantôt aux unes, tantôt aux autres, avec une facilité qui donne à leur conduite des allures d'incohérences. Qu'elles sont rares les volontés qui suivent toujours la même ligne de conduite ! Ces considérations, le confesseur ne doit pas les perdre de vue. Ce n'est jamais une volonté théorique, abstraite, qu'il a devant lui ; c'est toujours une volonté concrète, individuelle, d'une personne soumise aux mille influences de l'hérédité, de la santé, des habitudes, du milieu, etc. Quand on juge en tenant compte de tout cela, on sera peut-être moins prompt

à déclarer que le fait de vouloir telle chose à un moment donné implique nécessairement l'inexistence d'un vouloir contraire dans les instants qui ont précédé. Aussi ne craignons-nous pas de dire : Vous êtes dans le vrai en agissant comme vous avez agi et en donnant l'absolution inconditionnellement à ces pénitents récidifs *que vous vous êtes efforcés de mettre dans les dispositions voulues, et dans l'attitude desquels rien ne vous permet de croire raisonnablement que vos exhortations et monitions n'ont pas produit leur effet normal.* Vous pouvez en toute sûreté de conscience suivre la règle donnée par Cappello : « Re quidem vera, in recidivo non requiritur *extraordinarius* dolor et propositum *firmius* quam in aliis pœnitentibus. Unde sive *ordinarium* sive extraordinarium signum pœnitens afferat, sive ad confessionem illud exhibeat, sive *in confessione, ad monitionem confessarii tandem ostendat,* semper potest absolvi, dummodo a confessario rite dispositus judicetur. » (*De Sacram.*, Vol. II, n° 342).

S'il reste finalement, sur les dispositions présentes du pénitent, un certain doute que vous ne parveniez pas à dissiper, vous avez toujours la possibilité de lui donner l'absolution sous condition, en l'avertissant de ce que vous faites et en attirant son attention sur la gravité de l'obligation où il se trouve, ainsi que vous-même, de ne pas profaner le sacrement. Cette absolution sous condition sera encore plus aisément justifiée à l'égard de tels pénitents, quand ils se présentent pour faire leurs Pâques. S'ils viennent alors se confesser, c'est parce qu'ils sont décidés à accomplir l'un des devoirs les plus essentiels de leur profession de chrétiens, et qu'à cette occasion, ils veulent, comme ils disent, mettre leur conscience en ordre. C'est pour les maintenir dans cette disposition foncière qu'on peut aller jusqu'à l'absolution donnée conditionnellement. Agir autrement aboutirait à étouffer dans leur âme le dernier impératif de leur conscience chrétienne : ce serait les éloigner définitivement de ce qui leur restait d'attache à la religion et aux obligations de leur baptême. Aussi de bons auteurs enseignent qu'au pénitent sur qui urge le devoir pascal ou l'obligation de la confession annuelle et qui se présente au saint tribunal pour satisfaire à ce devoir, l'absolution pourra être donnée sous condition si, après que le confesseur aura fait tout son possible pour le bien disposer, il n'aboutit pas à une certitude, mais à une simple probabilité sur ses dispositions actuelles. C'est qu'alors, en effet, la présomption joue en faveur du pénitent, puisqu'il vient avouer ses fautes en vue de s'acquitter d'une obligation essentielle au chrétien à laquelle il se soumet librement.

Nos consultants nous ont dit leurs angoisses de confesseurs ; ils sont en même temps curés et c'est ce qui augmente leurs perplexités. Notre réponse envisage seulement l'administration du sacrement. Mais il est évident que le prêtre chargé d'âmes devra, après les Pâques comme après une mission, s'ingénier à aider et à assurer la persévérance de ses ouailles par tous les moyens que lui dictera le zèle pastoral appuyé sur la pratique des confrères et sur les directives de l'autorité diocésaine.

R.-M. B.

Q. — Dans l'*Ami* du 17 février (p. 108), vous insistez sur la nécessité, pour le confesseur, d'interroger adroitement et prudemment le pénitent sur les péchés *contra sextum*.

Il est des cas où une interrogation sur ce sujet peut avoir des inconvénients graves : par exemple, quand le confesseur a à faire à *des jeunes filles*, dont il sait qu'elles répondront négativement à toutes ses questions, parce qu'elles ne *veulent* pas s'accuser de ces fautes et que le curé sait qu'elles iront ensuite raconter à *leur manière* qu'il leur a parlé de telles choses au confessionnal. Le cas n'est pas hypothétique, vous devez le savoir, et peut être très gênant pour le curé de la paroisse.

Que faire ?

R. — Si notre vénéré correspondant a compris, en lisant notre réponse du 17 février, que nous avions voulu *insister sur la nécessité* d'interroger adroitement et prudemment le pénitent sur les péchés *contra sextum*, c'est que nos expressions ont complètement trahi notre pensée.

Notre conviction au contraire est qu'il ne faut pas faire à cette catégorie de péchés un sort différent de celui qui est réservé aux autres péchés mortels. Ils doivent être traités comme les autres fautes graves : ni être systématiquement laissés de côté dans les interrogations, ni devenir l'objet d'une inquisition poussée plus à fond. Si les règles générales que nous avons rappelées ont été appliquées ensuite aux péchés *contra sextum*, ce n'est pas parce qu'elles viseraient plus spécialement cette matière, mais uniquement parce que le cas qui nous était proposé était un cas *de sexto*.

Nous avons rappelé le devoir général fait au confesseur, par le Rituel et par les Moralistes, d'interroger les pénitents ; mais de les interroger « *prudenter*... præsertim juniores utriusque sexus vel alios... *ne scandalum patiantur.* » Et nous avons commenté ce *prudenter* par l'énumération des trois qualités exigées de ces interrogations : qu'elles soient *modérées, discrètes* et *opportunes*. Pour un confesseur qui sait se maintenir dans les limites ainsi tracées, il ne peut jamais y avoir d'inconvénients graves à poser les questions qu'il est de son devoir de poser, même s'il a à faire à des jeunes filles vicieuses et perverses, résolues à ne pas s'accuser de leurs fautes *contra sextum* et prêtes à prendre prétexte des questions posées pour se livrer à des commentaires malveillants et déplacés. Nous savons parfaitement que le cas n'est pas hypothétique.

Néanmoins la malice et la perversité d'une pénitente ne libère pas le confesseur de son obligation de principe de contribuer pour sa part, par les questions requises, à l'intégrité de l'accusation sacramentelle. Mais il faut se souvenir que l'obligation d'assurer cette intégrité s'impose d'abord au pénitent lui-même, et ensuite seulement au confesseur.

Ce n'est que si le pénitent manque évidemment à son devoir sur ce point que le confesseur doit y suppléer par une interrogation. Mais le devoir d'interroger est en fonction de la certitude que peut avoir le confesseur du manque de sincérité de la part du pénitent. Voilà des jeunes filles qui n'ont pas touché dans leur accusation ce qui regarde le 6e commandement. Ce sont des jeunes filles pieuses et sérieuses. Il n'existe aucune raison pour que le confesseur leur pose une question sur ce point. — Ce sont, par contre, des jeunes filles assez légères

et assez libres d'allures vivant dans un milieu aux idées très larges pour tout ce qui regarde la réserve et la modestie chrétienne. Il est tout indiqué que le confesseur leur pose une question. Mais il sait que cette question peut devenir prétexte à des réflexions malveillantes. Qu'il évite de donner à cette question un relief qui prêterait le flanc aux bavardages redoutés. Qu'il la fasse précéder ET suivre d'une question sur un autre commandement : par exemple sur le quatrième et sur le huitième. Il est très plausible d'interroger sur ces deux commandements, des jeunes filles modernes qui ont des idées assez personnelles sur le respect dû à l'autorité des parents et à la réputation du prochain. La question sur la chasteté, intercalée entre les deux autres, n'aura plus l'air d'être posée parce que le confesseur est mû par une curiosité que ces péronnelles estiment déplacée. Elle sera du reste posée de façon assez générale pour ne pas effaroucher, par exemple : « sur le sixième commandement ou sur la pureté, vous n'avez rien à vous reprocher ni par pensée ou désir ni par action ? »

Ainsi posée, cette question n'apparaît plus comme ayant un caractère spécial et faite parce qu'elle vise un sujet scabreux. Même s'il est sûr d'avance que la pénitente y donnera une réponse négative, le confesseur a fait son devoir en la posant, car il a ainsi fait ce qui dépendait de lui pour provoquer et faciliter un aveu, au cas où il se serait agi d'une âme de bonne volonté, ayant quelque chose à dire sur ce point. Si aucun aveu ne vient, il n'a pas à insister. C'est son insistance qui donnerait lieu aux commentaires malveillants. Sa crainte légitime de provoquer ces commentaires déplacés est une raison suffisante de ne pas insister.

Il a encore une autre raison de se tenir sur la réserve. C'est qu'il n'a pas la certitude que la jeune fille qui se trouve *hic et nunc* au confessionnal, a commis des fautes graves *contra sextum* depuis sa dernière confession. Il est possible qu'elle n'ait vraiment rien à se reprocher de grave, soit parce que en réalité elle ne s'est permis ni pensée, ni désir, ni acte contraire à la sainte vertu, soit parce que telle ou telle chose qu'elle s'est permise et qui est considérée par les moralistes comme matière grave, ne paraît pas telle aux yeux de sa conscience plus ou moins déformée par le milieu où elle vit, où l'on considère tout cela comme des bagatelles sans importance. Dans ce cas, il a pu y avoir faute matérielle, il n'y a pas eu péché formel.

Dans l'une comme dans l'autre hypothèse, c'est le cas d'appliquer le principe : « *Credendum est pœnitenti tam pro se quam contra se loquenti* » et le confesseur peut prononcer son jugement sacramentel. sans avoir à pousser plus avant son interrogatoire.

R.-M. B.

Q. — L'*Ami* voudrait-il m'éclairer sur les points suivants, qui ont fait l'objet de maintes discussions entre confrères :

1° Le prêtre qui ondoie un enfant . *a*) in periculo mortis ; *b*) en cas non urgent, mais avec l'autorisation épiscopale, doit-il, après l'infusion de l'eau baptismale, faire l'onction avec le Saint Chrême ?

Dans l'affirmative, est-il tenu à mentionner sur les registres que cette onction a été faite, pour qu'elle ne soit pas renouvelée lors du complément des cérémonies ?

2° Habituellement l'enfant est porté soit par la marraine, soit par une personne parente ou amie. Peut-on admettre qu'il soit tenu par la mère ou par le parrain ?

R. — Bien que notre correspondant les mette sur un pied d'égalité, il y a une très grande différence entre les deux cas proposés. Aussi allons-nous les examiner séparément.

Ad I. — 1° *Ondoiement d'un enfant « in periculo mortis ».*

Ce que nous appelons, en français, d'un terme absolument incorrect et qui prête, dans l'esprit des fidèles peu instruits, à toutes sortes de confusions : *ondoiement*, est ce que le Droit canon appelle, et que nous devrions appeler avec lui, le *baptême privé* ou baptême non solennel, c'est-à-dire le baptême administré *privatim*, sans tous les rites et toutes les cérémonies que prescrit le Rituel romain.

L'administration du baptême privé, soit à un enfant, soit à un adulte, n'est jamais permise en dehors du danger de mort. En dehors de ce cas unique, les évêques eux-mêmes n'ont pas le pouvoir de le permettre. Le Droit canon le leur dénie formellement. « *Extra mortis periculum, baptismum privatum loci Ordinarius permittere nequit* », sauf un cas plutôt rare : « nisi agatur de hæreticis qui in adulta ætate sub conditione baptizentur ».

In periculo mortis, le baptême privé peut être administré par n'importe qui, clerc ou laïc. « Si le ministre n'est ni prêtre ni diacre, il fera seulement ce qui est nécessaire à la validité du baptême » (can. 759, § 1), c'est-à-dire l'ablution baptismale, avec de l'eau bénite s'il en a à sa disposition, sinon avec de l'eau naturelle ordinaire, en disant les paroles requises. « S'il est prêtre ou diacre *il accomplira également les cérémonies qui suivent le baptême, si le temps le permet* » (can. 759, §1). *Si le temps le permet* veut dire si l'enfant, le baptisé, demeure en vie. En ce cas il y a obligation pour le ministre, prêtre ou diacre, d'accomplir les cérémonies qui suivent le baptême selon le Rituel. Or, d'après ce Rituel, l'onction du Saint Chrême suit immédiatement l'ablution baptismale : « Sacerdos... accipit aquam baptismalem et de ea ter fundit super caput infantis... et simul verba proferens... Deinde intigit pollicem in sacro Chrismate et ungit infantem... »

Il n'y a donc aucun doute possible : le prêtre qui « ondoie » un enfant est obligé par la loi de l'Eglise, *de faire*, après l'infusion de l'eau baptismale *l'onction avec le Saint Chrême.*

2° *Ondoiement, en cas non urgents, mais avec l'autorisation épiscopale.* Nous avons vu que le Droit dénie aux évêques le pouvoir d'accorder une telle autorisation. Mais il leur reconnaît le pouvoir d'autoriser *le baptême solennel dans les maisons privées*, et non le baptême privé : « Si loci Ordinarius, pro suo prudenti arbitrio et conscientia, justa ac rationabili de causa, in casu aliquo extraordinario id concedendum censuerit » (can. 776, § 2). Quand l'évêque donne ainsi l'autorisation de baptiser, à la maison, un enfant qui *n'est pas en danger en mort*, ce n'est pas seulement l'onction du Saint Chrême qui doit être faite, mais ce sont *toutes* les cérémonies, qui précèdent et qui suivent l'ablution baptismale, qui doivent être accomplies selon les prescriptions du Rituel.

Cependant si, pour des raisons que nous n'avons

pas à examiner ici, par ex. en vertu d'un indult, l'évêque a cru pouvoir accorder l'autorisation de faire un baptême privé, *le prêtre*, qui agit en vertu de cette autorisation, *est obligé*, encore beaucoup plus que dans le cas ou le sujet est en danger de mort, *de faire l'onction du Saint Chrême* et les autres cérémonies qui suivent le baptême, comme elles sont prescrites (can. 759), puisque en ce cas, il a tout le temps nécessaire.

Puisque l'onction du Saint Chrême est de droit et doit toujours être faite, il n'y a aucune obligation, ni raison, de mentionner sur les registres du baptême, qu'elle a été faite. Le prêtre qui suppléera les cérémonies doit, jusqu'à preuve du contraire, présumer que celui qui a baptisé cet enfant, l'a fait comme il est prescrit : *omne factum, supponitur rite factum*. En principe donc, il ne devrait pas renouveler l'onction. Pourtant, l'Eglise ne suppose pas impossible que cette onction soit faite deux fois au même sujet, puisqu'il est stipulé (can. 760) que lorsqu'un baptême est réitéré sous condition « cæremoniæ si in priore baptismo adhibitæ fuerint, *repeti* in altero aut omitti *possunt*. »

Ad II. — Ne confondons pas *porter* un enfant pendant la cérémonie du baptême et le *tenir* sur les fonts baptismaux. « Tenir » un enfant sur les fonts baptismaux, c'est, selon la prescription du Rituel, le soutenir ou du moins tenir la main sur lui de façon à le toucher physiquement, pendant que le prêtre verse l'eau baptismale. C'est ce geste qui constitue formellement quelqu'un parrain ou marraine. Pour être parrain, dit le can. 765, § 5, il faut avoir l'intention de le devenir et « tenir ou toucher physiquement le baptisé lors de l'acte du baptême ». Pour en avoir le droit, il faut remplir les diverses conditions fixées (can. 765) et notamment n'être ni le père ni la mère du baptisé (can. 765, § 3).

Mais s'il ne s'agit que de porter l'enfant, le tenir entre ses bras pendant les rites et cérémonies du baptême, n'importe qui peut le faire et la loi de l'Eglise ne s'en occupe pas. Donc la mère peut porter son enfant, à condition, bien entendu, qu'elle n'ait pas l'intention de devenir marraine de son fils et qu'une *personne autre qu'elle*, touche physiquement l'enfant pendant l'acte baptismal, avec l'intention d'être parrain ou marraine. Quant au parrain (ou marraine), il peut porter l'enfant pendant toute la cérémonie, pourvu qu'au moment de l'acte baptismal, il ait l'intention de donner à son contact physique, la signification d'en accepter le parrainage.

R.-M. B.

Q. — Je viens de lire, l'*Ami* du 15 avril 1948 (page 251) où se trouvent plusieurs consultations à propos de la validité du baptême. Cette lecture m'a donné des inquiétudes, car je me suis rappelé ce qui m'était arrivé, il y a déjà deux ans.

Voilà le cas : Je fus appelé dans un village pour baptiser un enfant, né avant terme et dont l'état était inquiétant, d'après la sage-femme. C'était au mois de janvier. On me présenta le nouveau-né tout emmitouflé dans l'ouate. Je fis alors les trois ablutions en faisant attention de ne verser que peu d'eau à la fois pour ne pas mouiller l'ouate. Le pauvre petit être ne fit pas un mouvement. En le baptisant je remarquai que l'eau coulant de la coquille baptismale, même après la 3e ablution restait sur le front formant un petit amas de la largeur d'une pièce d'un ou deux francs, qui ne s'écoula pas au dehors.

A ce moment les paroles étant dites et l'eau restant sur le petit front, j'eus un doute : le baptême est-il valide ? Mais je me suis rassuré en me disant : l'eau a bien touché l'enfant puisqu'elle y est encore. J'essuyai le front, et fis l'onction avec le Saint Chrême.

Le baptême a-t-il été valide ? Je serais content de savoir ce que vous auriez fait à ma place.

R. — Nous comprenons très bien les inquiétudes de notre correspondant au sujet du baptême donné dans les conditions qu'il nous expose.

Il est admis par tous les auteurs, que le baptême est invalide ou du moins très douteux si l'on est certain que l'eau *n'a pas coulé* sur le front ou la tête du baptisé ou qu'il reste un doute sérieux à ce sujet. Si l'eau ne coule pas, il n'y a pas ablution au sens propre du mot. Pour qu'il y ait ablution, il ne suffit pas que l'eau mouille le sujet, il faut qu'elle coule sur lui, qu'elle le lave.

Merkelbach formule ainsi cette règle : « Ad validitatem Baptismi requiritur ablutio baptizandi a baptizante ; secus enim non verificaretur sensus formæ, et ceteroquin ita habet universalis traditio. Dicitur *ablutio*, ad quam requiritur quod aqua corpus immediate et physice *tangat et successive fluat ac decurrat per aliquam ejus partem*, ita ut censeatur lotum vel ablutum... *Unde materia invalida est solus tactus aquæ sine fluxu.* » (Summa Theol. mor., vol. III, *De Baptismo*, n° 124, p. 103-104).

Or, d'après l'exposé même, l'eau n'a pas coulé : « Je remarquai que l'eau coulant de la coquille baptismale, même après la troisième ablution restait sur le front formant un petit amas de la largeur d'une pièce d'un ou deux francs, qui ne s'écoula pas au dehors ». Le fait était assez caractéristique et assez sensible : « J'eus un doute : le baptême est-il valide ? me suis-je dit ».

« Mais je me suis rassuré en disant : l'eau a bien touché l'enfant, puisqu'elle y est encore ». Cette constatation ne pouvait pas suffire pour rassurer notre correspondant, puisque les théologiens affirment : « *Materia invalida est solus tactus* ». Donc baptême très probablement invalide puisqu'il est très probable, sinon absolument certain, qu'il n'y a pas eu *fluxus aquæ*. En tout cas, nous sommes en présence d'un baptême très certainement douteux.

Qu'auriez-vous fait à ma place ? — Nous n'en savons rien. Il est possible que nous n'eussions pas mieux agi. Mais ce que nous savons très bien c'est :

1° ce qu'il eût fallu faire. Puisque la validité de l'ablution faite, apparaissait douteuse, il fallait immédiatement la renouveler, en prenant cette fois les précautions voulues pour qu'il y ait indiscutablement un *fluxus aquæ*, perceptible, et simultanément redire la formule conditionnellement : « *si non es baptizatus*, etc... »

2° ce qui reste à faire. C'est cela même qui n'a pas été fait sur le moment, c'est-à-dire, si cet enfant est encore vivant, le rebaptiser sous condition, le plus tôt possible. — Si par contre, il était décédé, que M. le curé garde le secret de son doute et n'en fasse part à personne — puisqu'aussi bien toutes les considérations ne pourraient rien changer à ce qui a été et qui est.

R.-M. B.

Q. — Au lendemain d'une conférence sur le cardinal Primat de Hongrie, victime du « Tribunal Populaire », Céline n'a pas communié : « J'ai passé la nuit à maudire ces juges iniques, à leur souhaiter la mort, dit-elle. J'ai donc gravement manqué à la charité. »

Comment haïr le mal, sans haïr les personnes ?

R. — Que Céline retourne communier sans crainte, et sans avoir besoin de se confesser ! Nous estimons, en effet, que ni ses malédictions contre les juges de Budapest, ni les souhaits de mort à leur adresse ne constituent un péché mortel contre la charité.

Nous ne voulons certes rien rabattre des sublimes exigences de la loi évangélique. Notre-Seigneur a dit : « Aimez vos ennemis ; faites du bien à ceux qui vous haïssent ; priez pour ceux qui vous persécutent et qui vous causent du tort, afin d'être les fils de votre Père qui est dans les cieux ». (Mt. v, 44). En vertu de cette parole de son divin Maître, un chrétien doit donc aimer ses ennemis quels qu'ils soient : ennemis personnels, ennemis de sa patrie, ennemis de sa religion, persécuteurs de tous les temps et de tous les lieux. Concevoir, par conséquent, contre eux un sentiment d'une haine qui soit *la négation de cet amour qui leur est dû*, serait une faute et même une faute grave. Encore faut-il bien s'entendre sur la nature de cette haine.

La haine ne peut devenir le péché grave, opposé à l'amour dû au prochain que si je refuse d'aimer en mon ennemi ce qu'y aime Dieu lui-même : car en définitive, ne l'oublions jamais, je ne suis obligé d'aimer mon prochain, ami ou ennemi, qu'à cause de Dieu, en Dieu et pour l'amour de Dieu. Or qu'est-ce que Dieu aime dans mon prochain ? Uniquement ce qui vient de lui, Dieu : d'abord la nature humaine qu'il lui a donnée ; ensuite la grâce sanctifiante dont il l'a enrichi ou dont il l'a créé capable d'être enrichi. Aussi je ne puis jamais haïr dans mon prochain, ni sa nature humaine, ni l'homme appelé à la vie surnaturelle.

Mais s'il existe dans le prochain de la méchanceté ou des péchés, un défaut ou une faute : cela ne vient pas de Dieu et, *sous cet aspect*, Dieu lui-même ne l'aime pas. Si donc je me laisse aller à un sentiment de détestation qui a pour motif et pour objet ces défauts et ces péchés, en un mot ce qu'il y a de mal dans le prochain, ce que Dieu n'y a pas mis et ne peut pas y aimer, et que je ne dois pas y aimer moi-même, cette haine n'a rien de contraire à la charité et n'est par conséquent pas un péché.

Que Céline réfléchisse à cette distinction ; nous ne l'avons pas inventée pour les besoins de la cause, dans le but de la tranquilliser coûte que coûte, mais nous l'empruntons à S. Thomas d'Aquin, qui dit textuellement : « le péché s'oppose à Dieu et au salut éternel du prochain ; aussi sous cet aspect du péché, les coupables doivent être haïs, fussent-ils notre père ou notre mère : *sunt odio habendi quicumque peccatores, etiam pater et mater.* » (Somme Théol., IIa-IIae, q. 25, art. 6, c). Céline doit donc être bien persuadée que ses malédictions et ses souhaits de mort tombaient sur les juges de Budapest et les bourreaux du Primat de Hongrie, non pas en tant que *hommes individuels*, créatures du bon Dieu, et beaucoup moins encore en tant qu'ils restent, malgré tout, susceptibles de recevoir encore la grâce et de faire leur salut éternel ; mais en tant qu'ils sont *collectivement* l'expression et l'instrument d'une doctrine : le marxisme stalinien, et d'une pratique : la lutte contre Dieu et contre toute religion, spécialement celle de Jésus-Christ et de son Eglise. C'est cela seul que Céline maudissait.

Sous le coup de son émotion et de sa sensibilité exacerbée, Céline évidemment n'a pas fait cette distinction. Il lui a semblé qu'elle englobait dans sa haine, dans sa réprobation et ses souhaits de mort, et les hommes individuels, et leur forfaiture. Au fond, il n'en était rien. Puisque son émotion l'empêchait de faire la distinction nécessaire, son acte manquait de l'une des conditions indispensables pour qu'il puisse être un péché grave : la complète liberté et la claire connaissance existant *hic et nunc*, au moment où l'acte est posé. S'il est des cas où la passion (et l'indignation de Céline était un véritable accès de passion) renforce le volontaire, il en est d'autres, beaucoup plus nombreux, où la violence de la passion atténue le volontaire jusqu'à le supprimer à peu près complètement. Ce fut le cas de Céline qui n'a pas péché, ou du moins certainement pas péché gravement.

R.-M. B.

Q. — Que pense l'*Ami* du cas suivant :

Anne, protestante de l'Eglise réformée de Nantes, a épousé X., également protestant de la même église. Les deux époux se sont séparés. Anne a l'intention de se convertir au catholicisme et de se marier à un catholique. Le pourra-t-elle ?

R. — 1° Nous n'insistons pas sur l'hypothèse (peu probable) selon laquelle le *baptême* des 2 conjoints protestants serait nul. Vérifier cependant s'il en était ainsi (l'évêché de Nantes vous renseignera immédiatement) ; car alors, le mariage, certainement valide, (*legitimum*, conclu entre deux infidèles), *pourrait* être rompu, après conversion d'un des conjoints, par l'application du privilège paulin.

2° Tenons-nous en à l'hypothèse de *deux baptêmes valides* :

a) Il est certain que les deux conjoints protestants n'étaient *pas soumis* à la « forme » catholique du mariage, can. 1099, § 2.

b) Si donc ils n'étaient tenus par aucun empêchement dirimant de droit *naturel*, ou de droit *ecclésiastique* (car tous les *baptisés* sont soumis aux lois de l'Eglise, à moins qu'elle ne les exempte formellement, v. g. can. 1099, § 2) [1] ;

c) Si d'autre part ils ont émis un consentement *valable*, c'est-à-dire qui n'ait pas été vicié par la crainte grave, la violence, l'erreur, ou encore par une condition ou volonté positive *contra substantiam matrimonii* (exclusion de l'enfant, de l'unité ou de l'indissolubilité)...

Alors leur mariage est *valide*, et, même après sa conversion, Anne ne saurait prétendre contracter une nouvelle union *coram Ecclesia*, du vivant de son époux.

A. B.

---

[1] Aujourd'hui (can. 1070, § 1) les acatholiques validement baptisés ne sont plus tenus par l'empêchement de disparité de culte. Mais avant l'entrée en vigueur du Code (1918) cet empêchement existait entre un non-baptisé et un baptisé quel qu'il fût.

Q. — Permettez-moi de vous poser encore une question au sujet du fameux canon 522, concernant le confesseur « occasionnel » des religieuses.

Il est dit qu'une religieuse peut s'adresser *ad suæ conscientiæ tranquillitatem* à « tout confesseur approuvé par l'Ordinaire du lieu pour la confession des femmes ».

Est-il nécessaire que ce confesseur ait reçu une juridiction (*pro mulieribus*) dans le lieu même (paroisse, maison religieuse) où il sera appelé à exercer son ministère ; ou suffit-il qu'il ait reçu une juridiction (*pro mulieribus*) de l'Ordinaire du lieu pour une partie quelconque du territoire du diocèse (paroisse, communauté, pensionnat, couvent de religieuses, etc.) même éloigné du lieu où il aura à exercer son ministère occasionnel auprès de la religieuse dont il s'agit ?

La question est pratique pour les vicaires coopérateurs, qui souvent n'ont qu'une juridiction limitée *territorialement*, bien qu'en France ils soient habituellement approuvés *etiam pro mulieribus*. Elle pourrait se poser aussi pour certains « aumôniers » de religieuses, qui n'ont de juridiction que sur la maison qu'ils desservent.

Je n'ai trouvé nulle part de réponse.

R. — Oui, cette question est vraiment pratique et la plupart des auteurs qui nous avons consultés ne la soulèvent même pas. Nous allons la résoudre en nous servant des termes mêmes du canon 522 et en appliquant les règles générales du droit.

1° La seule condition posée par le canon 522, *au point de vue juridiction* (car il y a d'autres conditions concernant le lieu de la confession, dont quelques-unes intéressent la validité ou la licéité), c'est que le confesseur ait été « approuvé pour la confession des femmes par *l'Ordinaire du lieu* ». L'expression « Ordinaire du lieu » a une signification bien déterminée et juridiquement définie par le canon 198, § 2. Et il n'est pas permis, pour les besoins de la cause, de l'entendre ici dans ce sens que le confesseur devrait avoir reçu une juridiction *pro mulieribus* « dans le lieu » ou « pour le lieu » (paroisse, monastère) où il aurait à exercer occasionnellement son ministère à l'égard d'une religieuse.

« Là où la loi ne distingue pas, nous n'avons pas à faire de distinction. » Ce prêtre ayant été approuvé *pro mulieribus* par l'Ordinaire *du lieu*, se trouve dans les conditions prévues par le canon 522, que cette juridiction s'étende à *tout le diocèse* ou seulement à une *partie* de son territoire.

2° Faisons simplement trois remarques :

a) L'approbation « pro mulieribus » existe dès lors qu'un prêtre a reçu juridiction sans limitation relative aux *personnes*, c'est-à-dire pour les fidèles en général, sans qu'il soit fait mention *expresse* des femmes. (Il est rare, sinon inouï que la juridiction pénitentielle soit donnée pour les femmes *seules*, à l'exclusion des hommes).

Il suffirait même que le prêtre ait reçu une approbation pour un « groupe de femmes » (par ex. à l'occasion d'une retraite ; mais en ce cas, si sa juridiction est *limitée* à 8 ou 15 jours, il faudra que la confession de la religieuse soit faite durant cette période).

Mais la juridiction donnée pour la confession d'une seule femme serait insuffisante ; le prêtre, en ce cas, ne serait pas « pro *mulieribus* approbatus » selon la rigueur du canon 522.

b) Le confesseur devra avoir reçu cette approbation *pro mulieribus* « dans le *diocèse* » où la confession de la religieuse sera entendue ; sinon il ne serait pas « approbatus ab Ordinario *loci* ». C'est ainsi qu'un prêtre ayant reçu juridiction pour les femmes dans le diocèse de A. ne saurait occasionnellement donner une absolution valide à une religieuse se trouvant dans le diocèse de X. ou Z.

c) A la solution que nous avons donnée, nous ne mettrons qu'une sourdine. Ce serait dans le cas (bien improbable) où l'Ordinaire aurait approuvé (*pro mulieribus* vel *omnibus fidelibus*) un prêtre dans un lieu *déterminé* de son diocèse (vicaire dans une paroisse, aumônier dans son établissement) avec interdiction *expresse* d'entendre *ailleurs* les confessions des femmes, et *mêmes des religieuses*.

Cette interdiction (dont on n'entrevoit pas bien les motifs) rendrait évidemment illicite la confession « occasionnelle » (au sens du can. 522) d'une religieuse, si le *vetitum Ordinarii* était fondé sur des raisons *graves* (v. g. de scandale, danger spécial de péché, etc.). Mais nous pensons que nonobstant cette défense, l'absolution donnée serait *valide*, car l'Ordinaire ne saurait limiter efficacement la liberté accordée par le Code aux religieuses : *confessio... valida et licita est, revocato quolibet contrario privilegio*. Si nous avons émis l'hypothèse d'une « illicéité », c'est uniquement dans les cas où le droit divin serait en cause (cas de scandale, etc.). Le droit ecclésiastique doit lui céder le pas.

3° Terminons en soulignant que les facilités accordées par le canon 522 ne le sont qu'en faveur d'une religieuse en particulier : *si aliqua religiosa*. Sans doute (ainsi que le fait remarquer très justement M. Clayes, dans Naz, *Traité de Droit canonique*, t. I, p. 584) une religieuse peut être suivie d'une autre, puis d'une troisième... Mais il ne serait pas permis d'inviter à confesser la *communauté* un prêtre n'ayant aucune juridiction pour les religieuses (v. g. en cas d'absence ou d'empêchement du confesseur ordinaire). Ce serait même *invalide* (can. 876), sauf pour celles qui auraient demandé un confesseur occasionnel ou voudraient profiter de sa présence pour mettre en paix leur conscience. C'est aussi l'opinion de Vermeersch-Creusen, *Epitome*, t. I, n. 595.

A. B.

Q. — Un prêtre excommunié célèbre la messe devant une assistance de fidèles et encourt, de ce fait, une irrégularité « *ex delicto* » (can. 985, 7°).

1° Cette irrégularité constitue-t-elle un délit public ou un délit occulte, lorsque la censure (excommunication) n'est pas connue de la population ? La question est *pratique*, car il s'agit de savoir si, oui ou non, le confesseur peut en dispenser, en vertu du canon 990, § 2.

2° Que faut-il pour que cette irrégularité soit simplement *occulte* ?

3° Qu'en serait-il si l'excommunication était connue d'un certain nombre de personnes ?

R. — 1° *Remarque préliminaire*. — Avant d'affirmer que le prêtre excommunié est devenu « irrégulier » par le fait qu'il a célébré la messe, il y aurait lieu d'examiner la chose de plus près.

D'après l'exposé, nous sommes en face d'une censure encourue *ipso facto* (peine *latæ sententiæ*), car si une sentence condamnatoire (*ferendæ*) était intervenue, la publicité de la peine ne ferait plus de doute.

Or, précisément dans le cas d'une peine *latæ sententiæ* (qu'elle soit médicinale ou vindicative), le

canon 2232, § 1, prévoit expressément que « *avant* qu'une sentence déclaratoire soit intervenue, le délinquant est *excusé* de l'observation de la peine, toutes les fois qu'il ne peut s'y soumettre sans infamie ; bien plus, *personne* ne peut exiger de lui l'observation de cette peine au for externe, à moins que le délit ne soit notoire, et sauf le droit du Supérieur de « déclarer » la peine (faire savoir qu'elle a été encourue), s'il le juge prudent, ou nécessaire tant pour sauvegarder le bien commun, qu'à la demande d'un tiers intéressé. » D'où il s'ensuit que si le prêtre en question ne pouvait *sans infamie*, s'abstenir de célébrer la messe (ce à quoi il était tenu de par son excommunication), l'obligation de la censure se trouverait « suspendue » ; il n'encourrait donc *aucune irrégularité* en célébrant.

C'est une hypothèse à envisager en tout premier lieu, d'abord parce qu'elle supprime toutes les questions relatives à l'irrégularité.

2° Mais supposons que le prêtre, qui ne risquait aucunement de se trahir (infamie) en ne célébrant pas (chose assez rare), ait vraiment encouru l'irrégularité *ex delicto* en n'observant pas la censure, — *comment qualifier ce délit* de célébration devant une foule de fidèles ? Devra-t-on le considérer comme *public* ou comme *occulte ?*

La réponse nous est donnée au canon 2197. Puisque la population *ignore* que le prêtre est excommunié le délit que constitue la célébration ne saurait être considéré comme public. Il est bien, si l'on veut et au sens vulgaire, public « matériellement », en ce sens que l'acte a été posé au vu et su de toute l'assistance ; mais celle-ci ignorait que ce fût un délit. On peut donc dire que, *au sens du canon* 2197, 4° (et non au sens vulgaire), ce délit est « occulte même matériellement » (*occultum materialiter*), puisqu'en réalité le délit lui-même (ou violation de la loi) est caché (*latet delictum ipsum*).

Il va de soi que si l'excommunication avait été connue de la population et *en même temps* l'interdiction de célébrer qui en résultait pour le prêtre, le délit eût été *public*. Il eût même été *notoire* de fait (*notorietate facti*), si, aux yeux de l'assistance, aucune raison plausible ne pouvait justifier ni excuser cette célébration par un excommunié.

3° Le délit qui a fait encourir l'excommunication étant *occulte* (in casu), le confesseur peut dispenser de l'irrégularité (can. 990, § 2) mais seulement si les *deux* conditions suivantes sont *réunies : a*) il doit y avoir urgence *avec* impossibilité de recours à l'Ordinaire (v. g. pour permettre à un prêtre de célébrer ou d'administrer les sacrements) ; *b*) et, en même temps danger de grave dommage ou d'infamie [1]. Mais il est spécifié que cette dispense accordée par le confesseur ne vaut que pour permettre au coupable d'exercer licitement les *ordres reçus*. Il resterait irrégulier relativement aux ordres *à recevoir* (v. g. épiscopat, s'il s'agit d'un prêtre ; ordres majeurs s'il s'agit d'un clerc mineur).

4° Si l'excommunication du prêtre était connue « d'un certain nombre de personnes », il y aura lieu de peser non seulement le *chiffre* de ces personnes, mais encore leur qualité, pour déterminer la publicité du délit. Si le chiffre est *restreint* et surtout si les personnes informées sont non seulement *discrètes*, mais encore *intéressées* à ce que le délit ne soit pas connu, on pourra (toujours aux termes du canon 2197), « juger prudemment que le délit ne sera pas facilement divulgué » : en ce cas, il reste *occulte*. Si au contraire le nombre et la qualité des personnes informées font estimer que l'acte délictueux est déjà connu (*jam divulgatum est*) ou du moins « qu'il s'est produit dans des circonstances telles que l'on puisse et que l'on doive estimer qu'il sera facilement divulgué », le délit sera tenu pour *public*.

A. B.

[1] Sans doute, dans ce dernier cas (danger d'infamie, crainte de se trahir) l'observation de la peine se trouve « suspendue », ainsi que nous l'avons souligné (can. 2232). Mais ce canon *laisse subsister* la peine, et l'effet n'en est suspendu *que dans les cas* (*quoties :* chaque fois que) où le délinquant ne peut l'observer sans se diffamer. La suspension est donc « divisible » ; elle vaut pour tel acte à tel moment ; elle ne joue pas pour tel autre acte ou à un autre moment, si le danger d'infamie n'existe pas. La dispense au contraire supprime la peine elle-même.

LITURGIE

Q. — Les prêtres *cæcutientes* auraient-ils pu dire deux messes le 3 avril ?

R. — Les prêtres qui, en raison d'une infirmité (vue faiblissante), jouissent de l'indult de célébrer chaque jour la messe *de Beata* ou une autre messe votive, ont eu la faculté d'user du privilège accordé à tous les prêtres le dimanche de la Passion 1949 ; ils pouvaient employer deux fois le même texte de la messe votive en question. Ainsi en a décidé la Congrégation des Rites par une « Notification » du 4 mars 1949, signée de son Secrétaire et parue dans *l'Osservatore Romano* des 7-8 mars.

Nous n'avons pas eu le texte assez tôt pour en faire état en temps opportun. Le voici cependant, à titre documentaire, et comme témoignage de la bienveillance du Souverain Pontife.

Notificatio

« *Sacerdotes, qui ratione infirmitatis, indulto gaudent celebrandi quotidie Missam de Beata Maria Virgine, vel aliam Missam votivam, die 3 Aprilis hujus anni, si velint uti privilego litandi duas Missas a Summo Pontifice Pio XII concesso per Apostolicam Adhortationem* « Conflictatio bonorum » *diei 11 februarii currentis anni, bis legere possunt eandem Missam votivam. — Servatis de cetero rubricis.* Etc. » [1].

Q. — Dans nos paroisses modestes, qui ne disposent pas d'une demi-douzaine de prêtres ou de diacres, comment pouvons-nous faire pour exécuter le chant de la Passion, le dimanche des Rameaux et le Vendredi Saint ?

R. — La Passion ne peut être chantée (en *latin*, évidemment, cf. *Ami* 1948, p. 719) que si la messe l'est également. Si la messe n'est pas chantée, rien n'empêche de dire la Passion en langue vulgaire, pendant que le célébrant la lit à l'autel.

Le Cérémonial des évêques (liv. II, ch. XXI, n° 14) suppose que les trois diacres sont distincts des mi-

[1] Cette précision n'a pas pu paraître aux *Acta*, le fasc. 3 de 1949 étant entièrement consacré à la publication de la Législation matrimoniale *pro Ecclesia Orientali* qui doit entrer en vigueur le 2 mai.

nistres de la messe. Mais on pourrait tout de même chanter la Passion s'il n'y avait que deux, voire un seul prêtre ou diacre disponible (ou même aucun, a condition que le sous-diacre de la messe soit diacre).

1° Dans ce dernier cas, le célébrant, à l'autel, au coin de l'*évangile*, fait la partie de Notre Seigneur, le diacre, au pupitre (sans chasuble pliée ni étole large) fait celle du narrateur , le sous-diacre, ayant revêtu l'étole diaconale, fait celle de la synagogue, à la gauche du diacre.

2° S'il y a un prêtre ou un diacre disponible : le célébrant fait la partie de Notre-Seigneur, le diacre de la messe celle du narrateur, l'autre diacre celle de la synagogue ; — ou bien, si le sous-diacre de la messe est diacre (et dans ce cas le célébrant resterait au coin de l'épître), le diacre de la messe fait la partie de Notre-Seigneur, le sous-diacre de la messe celle du narrateur et l'autre diacre celle de la synagogue.

3° S'il y a deux prêtres ou diacres disponibles. le diacre de la messe se joint à eux et fait la partie de Notre-Seigneur (le sous-diacre se tiendra alors à la gauche du célébrant).

4° Si la messe est chantée sans diacre ni sous-diacre, et s'il n'y a que deux diacres disponibles, le célébrant, au coin de l'évangile, chantera la partie du Christ.

Q. — Les trois hymnes propres de la fête de S. Joseph (19 mars) *sont-elles historiques ?* Je croyais que pour être « historiques » les hymnes devaient raconter la vie du saint (v. g. pour Ste Jeanne d'Arc, et S. Jean-Baptiste (24 juin). Quand l'office de S. Joseph se célèbre après *Quasimodo* (cf. en 1951) et le lendemain de l'Annonciation, il est privé de ses 1es Vêpres. Si les hymnes sont historiques il faut (cf. Rub. gén. Brév., tit. XX, 3) faire glisser l'hymne des 1es Vêpres à matines, etc... C'était la solution adoptée par les *Ephemerides* en 1940 (qui considérait donc ces hymnes comme historiques). Mais je n'en suis pas convaincu !

R. — Une hymne *historique* est celle qui retrace la vie ou les actions du saint dont on fait l'office, ou bien encore les circonstances historiques du mystère qu'on célèbre. Il ne nous paraît pas douteux que les trois hymnes propres de la fête de S. Joseph (19 mars) soient historiques.

Celle des premières Vêpres (*Te, Joseph*) rapporte le mariage de Joseph, son anxiété dans l'ignorance qu'il était du mystère de l'Incarnation, la naissance de l'Enfant Jésus, la fuite en Egypte, la perte et le recouvrement de Jésus au temple...

Dans la deuxième, celle de Matines (*Cælitum Joseph*) après un rappel de la naissance de Jésus, il est question de la vie à Nazareth, où Jésus « était soumis » à Joseph...

La mort du saint, assisté de Jésus et de Marie, fait l'objet de l'hymne des Laudes (*Iste, quem læti*).

En conséquence, quand saint Joseph sera privé de ses premières Vêpres (ce qui arrivera chaque fois qu'il sera en concurrence avec la fête de l'Annonciation, transférée après Pâques) on dira à Matines l'hymne des premières Vêpres, à Laudes celle de Matines, et aux deuxièmes Vêpres celle de Laudes (Rub. gén. Brév., tit. XX, n° 3) pour conserver l'ordre historique.

Q. — Lorsqu'on dit l'office de *Beata Maria Virgine*, le samedi, l'ordo indique la messe de la Sainte Vierge conforme au temps, avec possibilité de la remplacer par la messe *pro defunctis* ou par une messe votive. Peut-on dire la messe votive de l'Immaculée-Conception ou de N.-D. des Sept-Douleurs au lieu de la messe ordinaire de *Beata ?*

R. — Le jour où l'on célèbre la fête d'un saint et, si elle existe, pendant l'octave de cette fête, si l'on veut dire une messe votive de ce saint, on doit obligatoirement employer le formulaire qui est indiqué à la fête, à l'exclusion de tout autre. Les rubriques du missel (Addit., tit. II, n° 3) l'indiquent expressément quand il s'agit de messes votives solennelles *pro re gravi et publica simul causa ;* à plus forte raison le principe est le même pour les messes votives privées. Plusieurs décisions de la S. C. des Rites ne sont qu'une application de ce principe

C'est ainsi qu'il n'est pas permis de dire une messe votive de la Vierge un jour où l'on célèbre une fête en son honneur, ou pendant l'octave d'une de ces fêtes (S. R. C., 2683, ad I). Donc, un jour où l'office sera *de B. M V. in sabbato*, il faudra obligatoirement prendre celle des cinq messes qui correspond au Temps, et non une autre messe votive de la Vierge. Bien plus, si, ce jour-là une messe votive *pro re gravi* de l'Immaculée-Conception ou du Cœur Immaculé de Marie était permise ou ordonnée par l'Ordinaire, ce ne serait ni la messe *Gaudens gaudebo* ni la messe *Adeamus* que l'on devrait chanter, mais bien celle qui correspond à l'office du jour, avec toutefois le nombre d'oraisons demandé pour les messes *pro re gravi* (Addit., tit. II, n° 3 ; cf. tit. V, n° 3).

Pas davantage, la veille de l'Assomption ou de l'Immaculée-Conception, il ne sera permis de dire (ou de chanter) d'autre messe de la Vierge que celle de la vigile de l'Assomption ou de l'Immaculée-Conception (cf. Addit., *supra*, et S. R. C., 2961 ; 3858, ad 2 ; 3922, v, n° 1 ; 4055, ad 2).

Pendant une octave de la Vierge, on ne pourra dire. comme votive, que celle de la fête dont on fait l'octave ; on la dira *more festivo*, avec *Gloria* et *Credo* si l'octave est commune (S. R. C., 3922, v, n° 1 et 2), — avec *Gloria* sans *Credo* si l'octave est simple (3922 ; 4325, ad 2).

Exemples : le 11 décembre, comme messe votive de la Vierge, on ne dira pas la messe *Rorate*, mais celle de l'Immaculée-Conception avec *Gloria* et *Credo ;* — les 9 et 11 septembre, on dira obligatoirement, comme messe votive, celle de la Nativité, avec *Gloria*, mais sans *Credo*, et non la messe *Salve, sancta Parens*, ut inter votivas a Pentecoste ad Adventum.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

UN EVEQUE ET UNE EPOQUE

Mgr Fuzet

Il a fallu un véritable courage, comme il nous le dit lui-même, à M. le chanoine **Ch. Cordonnier,** pour entreprendre d'écrire l'histoire de **Monseigneur Fuzet,** archevêque de Rouen, et de son

temps [1], et cela pour deux raisons : la première, parce que « les événements auxquels il avait été mêlé et où il avait laissé son empreinte étaient parmi les plus graves que connût depuis longtemps la vie de l'Eglise de France, et nécessitaient une connaissance étendue de leurs causes, de leurs développements et de leurs conséquences » (p. 11) ; et la seconde, parce que « en raison de la part qu'il avait prise aux querelles de son temps et de l'esprit qui l'avait animé, Mgr Fuzet avait été âprement discuté par les uns, chaudement soutenu par d'autres, et consolé par tout un cortège d'amitiés fidèles recrutées autant dans le clergé que dans le monde politique » (ibid.).

Le vénérable auteur n'en a pas moins abordé sa tâche avec une loyauté, une sincérité, une ingénuité même que l'on ne saurait assez louer. Il n'a pas voulu écrire un panégyrique. Son dessein a été de tout dire, en mal comme en bien. Et il s'en est tenu à son devoir d'historien, sans s'inquiéter d'autre chose que de la vérité telle que sa pénétrante étude des sources la lui avait fait connaître.

* *

Si l'on voulait résumer d'un mot — par une simplification évidemment excessive — le sujet de son ouvrage, on dirait qu'il a voulu traiter de l'acceptation par l'Eglise de France de la démocratie moderne. Mgr Fuzet fut, sous ce rapport, un homme d'avant-garde. Il affronta les critiques, les blâmes, les calomnies de toute nature, pour hâter la réconciliation de l'Eglise de France avec la République. Est-ce à dire que le problème fût facile à résoudre ? Pas du tout. Ce qui faisait le fond du drame — car ce fut un drame et le plus terrible de tous, — c'est un peu ce que nous retrouvons, en ce moment même, en pays catholique, derrière le rideau de fer. Là-bas, en Hongrie, en Pologne, en Lithuanie, en Roumanie, en Tchéco-Slovaquie, les hommes qui sont au pouvoir disent au peuple : l'Eglise est l'ennemie de la démocratie populaire ! D'autre part, l'Eglise doit les laisser intoxiquer le peuple chrétien, empoisonner la jeunesse, imbiber les esprits de matérialisme marxiste, sinon on l'accuse de trahir, d'être l'ennemie du peuple, d'être rétrograde, de chercher à rétablir les régimes déchus !

En France, après l'écroulement des espoirs de restauration monarchique, à la suite du Seize-Mai, en 1877, le parti républicain tenait au peuple de France un langage très analogue. Il avait à sa tête des hommes qui ne cachaient pas leur hostilité à la religion, qui avaient juré d'enlever la foi à la jeunesse des écoles, au moyen de la prétendue neutralité, qui pourchassaient les Ordres religieux et ne perdaient pas une occasion de brimer l'Eglise. Si l'Eglise protestait, si elle combattait les projets de loi du laïcisme, si elle s'opposait à une neutralité qui n'était que le voile menteur d'une guerre sans merci, on lui reprochait d'être l'ennemie du peuple, de vouloir ramener le régime féodal, de se cramponner à un passé désormais condamné par la majorité de l'opinion nationale. Dans ces conditions, comme il était difficile de dire : « Nous acceptons la République ; nous sommes les amis de la démocratie ! »

Aujourd'hui encore, nous ne sommes pas entièrement sortis, en France, de cet imbroglio, de ces malentendus, de ces mortelles équivoques, et nous n'avons pas de peine à comprendre combien était délicate la manœuvre à exécuter : entrer en masse dans la République, pour la rendre chrétienne ! Pour opérer cette manœuvre même, il aurait fallu, chez les catholiques, chez les monarchistes et bonapartistes qui se donnaient comme tels, un esprit politique, une docilité, une unité de vues, qu'ils étaient bien loin de présenter ; et, de la part des Républicains, une volonté d'accueil que l'histoire ne permet pas de dire évidente.

L'histoire de Mgr Fuzet et de son époque, c'est celle de l'un des premiers évêques de France qui ont tenté d'engager l'Eglise dans la voie que nous venons de dire et qui porte le nom de « ralliement ». Cela suffit à indiquer l'intérêt passionnant qui s'attache au livre de M. le chanoine Cordonnier.

Naturellement, il lui faut recourir à des « précautions oratoires », car il aura à nous dire certaines choses bien faites pour nous surprendre, voire pour nous heurter et nous choquer.

« Avouons, dit-il, que cet homme fut un homme. Il a connu de notre commune humanité les passions et les défauts. Je n'ai ni l'intention ni le pouvoir de les dissimuler, désirant faire œuvre d'historien, non de partisan. Je suis sûr que je m'exposerais à son courroux, si j'agissais autrement, si je ne le présentais pas tel qu'il était et tel qu'il voulait être connu dans la vérité de sa pensée et l'extrême variété de ses attitudes.

« Il eut son tempérament, personnel, autoritaire, absolu, dominateur. Il était avant tout un homme de gouvernement devant qui il fallait céder... Mais ses ennemis eux-mêmes ont été unanimes à reconnaître sa valeur intellectuelle, la rectitude impeccable de ses mœurs, la profondeur et la sincérité de sa piété. C'était parfois un rude maître. C'était souvent un père plein de condescendance... Il aurait pu dire comme tel de ses Confrères dans l'Episcopat : « Qui me craint fait bien, qui m'aime fait mieux. »

Ces lignes que tout l'ouvrage confirme nous laissent déjà entendre que Mgr Fuzet fut un homme pétri de contradictions. Ce fougueux démocrate était, on vient de nous le dire, « un rude maître ». Cet avant-coureur des idées modernes, en matière de politique, était essentiellement traditionnaliste en matière religieuse, en pédagogie, en méthodes de spiritualité. Cet évêque qui fit beaucoup de politique condamnait l'intrusion du clergé en politique. Ce disciple des directions de Léon XIII sur le « ralliement », ne se souciait guère des directives romaines, quand il s'agissait de « manœuvrer » son clergé et de se prévaloir de la distinction si peu canonique, entre curés inamovibles et succursalistes, que l'on pouvait envoyer d'un bout du diocèse à l'autre, sans autre motif que le bon plaisir de l'évêque. Mais ce que nous aurions de plus fâcheux à lui reprocher, c'est le culte excessif et exclusif qu'il manifesta, de trop bonne heure, pour le mot de saint Paul : **Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat** ! On disait de lui, quand il n'était encore que prêtre, qu'il avait « la fièvre violette ». Et le livre de M. Cordonnier est là pour prouver que, s'il fut très calomnié, au cours de sa vie, cette accusation d'ambition ne peut pas être considérée comme calomniatrice.

* *

Frédéric Fuzet était né le 9 novembre 1839, au diocèse de Nîmes. Son père était originaire de la Savoie. Sa mère, née de Romanet, appartenait à une vieille famille de petite noblesse. Une de ses grand-tantes avait été cette Catherine de Romanet que le grand poète, Jean Racine, avait épousée en 1677, et qui lui donna sept enfants. « Mgr Fuzet n'oubliera jamais cette ascendance : toute sa vie il aura dans son cabinet de travail une gravure luxueusement encadrée représentant les traits de

[1] Chan. CORDONNIER. — Mgr FUZET. — T. I : *Les Origines, l'Episcopat à la Réunion et à Beauvais.* — In-8 de 382 p., Paris, Beauchesne, 1949.

l'illustre poète » (p. 25). L'enfant était bien doué. Il fit de bonnes études, entra au Grand Séminaire de Nîmes, y fut un élève parfois agressif pour ses professeurs, mais y donna des signes de remarquable intelligence, et fut ordonné prêtre, le 21 mai 1864. Vicaire à Beaucaire, il joue à son curé et à la bonne, ce qu'on peut appeler un « tour pendable », un jour que l'on recevait l'évêque pour la confirmation. On lui applique donc le principe dont il devait plus d'une fois profiter : **promoveatur ut amoveatur.** Vicaire à la cathédrale de Nîmes, il s'y montre bon prédicateur, remueur de foules mais taquin et incommode pour ses confrères. Dans ce pays presque entièrement royaliste ou bonapartiste, car nous sommes en 1865, il est, lui, déjà républicain, par esprit frondeur, semble-t-il, par emballement aussi pour les exploits militaires de la première république ! De vicaire, il devient précepteur dans une noble famille. Ce démocrate aime la vie de château. Mais par-dessus tout, il veut percer, il veut arriver [2].

En 1872, il est « succursaliste » de Pouzilhac, petite paroisse du diocèse de Nîmes ; en 1875, il devient curé des Angles, paroisse aussi peu importante que la précédente. Visiblement, il piétine et bout d'impatience. Mais en 1875, les Facultés catholiques de Lille cherchent dans toute la France de quoi pourvoir les chaires que l'on va fonder, et aussi un secrétaire général. Un ami de Mgr Hautcœur, recteur de la nouvelle Université, lui indique M. l'abbé Fuzet. On lui propose le poste. Il accepte sans retard, et participe, le 18 janvier 1877, à l'inauguration officielle des Facultés catholiques. L'abbé Fuzet, devenu, on ne nous dit pas comment, docteur en théologie, échange bientôt son titre de secrétaire général pour celui de professeur d'Histoire ecclésiastique. Il avait publié, en effet, dès 1876, une thèse de doctorat — devant quelle faculté de théologie ? sans doute, celle de Lille — Titre de la thèse : **Les Jansénistes du XVII^e^ siècle, leur histoire et leur dernier historien.** Il y combat le **Port-Royal** de Sainte-Beuve et veut démontrer que le jansénisme, par sa rigueur, par ses rébellions contre le Saint-Siège, par les divisions qu'il sema dans l'Eglise de France, fut le principal fourrier de l'incrédulité et de la révolution.

Cela pouvait fort bien se soutenir. Mais ce qu'il est bien difficile de comprendre, c'est que, dans la suite, lorsque les événements politiques eurent rendu de telles idées inopportunes pour qui voulait garder libre la route vers l'épiscopat, l'abbé Fuzet, rentré dans son diocèse et devenu chanoine, curé de Villeneuve-lès-Avignon, n'hésitera pas à renier entièrement sa thèse, dans une lettre à M. A. Gazier, en date du 31 mars 1884 [3].

Que s'était-il donc passé ? Officiellement, l'abbé Fuzet avait quitté Lille parce que le climat du nord était incompatible avec sa santé. En fait, il y avait eu bien autre chose : pendant son séjour à Lille, avait paru, en 1881, sans nom d'auteur, sans nom d'éditeur, sans **Imprimatur,** une brochure intitulée : **De l'Attitude du Clergé en face de la Démocratie.** L'anonyme auteur de ce livre se plaignait de l'hostilité croissante qui montait dans le peuple de France contre le clergé et s'en demandait la raison. Il la trouvait dans la politique : le clergé s'obstinait à confondre sa cause avec celle des royalistes ; le peuple voulait la République. De là, un divorce de plus en plus général entre le peuple et le clergé. Nous sommes ici en plein cœur des idées de Mgr Fuzet. On lira, dans l'ouvrage de M. Cordonnier, les détails sur la brochure de l'abbé Fuzet et le parti qu'il sut en tirer. Assurément, elle contenait des idées justes ; l'auteur devançait son temps, il lisait loin dans l'avenir. Mais ce qu'on a peine à admettre, c'est l'utilisation systématique qu'il fit de cette brochure anonyme, pour parvenir à l'épiscopat.

Qu'il ait pu avoir raison dans le fond, est une chose, qu'il se soit servi de son attachement à la démocratie, pour « décrocher la mitre », en est une autre. Nous pouvons louer la clairvoyance, en blâmant le procédé et la soif des honneurs [4].

Bref, la brochure ayant fait scandale à Lille, le recteur Mgr Hautcœur voulut en avoir le cœur net et somma l'abbé Fuzet de dire s'il en était l'auteur, comme le bruit en courait. Il éluda la question : « Il sentait derrière elle le fagot, diait-il, et n'avait aucun désir d'être brûlé » (p. 66). Mais il fut amené à quitter Lille, pour revenir au diocèse de Nîmes. Seulement, il n'avait pas laissé ignorer à tout le monde qu'il était l'auteur de la fameuse brochure. Ce qu'il refusait de dire à Mgr Hautcœur, son recteur de Lille, il le faisait savoir au contraire à un préfet, de religion protestante, dont il avait fait connaissance par un heureux hasard, et par son intermédiaire, il atteignait d'illustres patrons : Gambetta, Fallières, Goblet, Flourens, J. Roche, Waldeck-Rousseau, Dumay surtout, directeur franc-maçon des Cultes ! Quels patronages pour un candidat à l'épiscopat ! Les pages que M. Cordonnier consacre à toute cette partie de la vie de son héros, sont, avouons-le, bien pénibles !

Et tout cela finit par aboutir en effet à la mitre tant convoitée. En 1887, l'abbé Fuzet est nommé évêque à La Réunion. On avait offert le poste à un de ses cousins, âgé de plus de 70 ans. Il avait demandé que le choix fût reporté sur l'abbé Fuzet et sa demande fut agréée. Il voulut en informer sans retard l'intéressé, et quand l'abbé Fuzet entra chez son cousin, le dialogue suivant s'engagea entre eux :

« — Veux-tu être évêque ?
— Tu sais bien que oui.
— Il faut aller aux colonies.
— On en revient. » (p. 71).

Voilà ce qui s'appelle fuir toute hypocrisie ! Mais beaucoup trouveront-ils ce genre vraiment recommandable ?

* *

A La Réunion, où nous ne suivrons pas Mgr Fuzet, on peut bien dire, que son principal souci fut en effet d'en « revenir ». Effectivement, en 1892, il est transféré à Beauvais, où il fait son entrée le 14 mars 1893. Ses idées étaient si connues, les difficultés rencontrées à La Réunion avaient fait tant de bruit, qu'il ne pouvait manquer de trouver aussi des résistances à Beauvais. C'est à partir de ce moment que cet homme donne vraiment sa mesure. Dans l'intervalle, en effet, il

[2] Une toute petite querelle à l'auteur : il parle, à la page 55, de la mort, en 1913, de l'élève que Mgr Fuzet avait eu au château des de Matharel, en 1868, et l'appelle, à cette date, un « jeune homme ». Or, en 1868, il ne pouvait avoir moins de 8 ans, quand l'abbé Fuzet devint son précepteur. Il avait donc au moins 53 ans, en 1913 : ce n'était plus un jeune homme !

[3] Voir cette lettre, en ses passages essentiels, dans le livre que nous analysons, p. 43.

[4] Le hasard des lectures nous a fait connaître, dans le même temps, la vie de Mgr Fuzet, dont nous parlons ici, et celle de Joseph Sarto, qui fut le saint pape Pie X. Ils sont contemporains : Pie X, né en 1835, quatre ans avant Mgr Fuzet, est mort en 1914, et l'archevêque en 1915. Mais quelle différence entre les deux manières d'avancer dans la carrière : l'un tout ambition, tout impatience d'arriver, ne cachant pas ses désirs, et finissant par atteindre ses fins ; l'autre, à la fois zélé, pieux, ardent et humble, modeste, vivant caché et fuyant les honneurs qu'on est obligé de lui imposer comme des devoirs pour qu'il les accepte !

y a eu le Toast d'Alger, et le grand mouvement préconisé par Léon XIII, au sujet du ralliement. Il y a eu, dans les sphères gouvernementales, ce qu'on a appelé, avec Spuller, « l'esprit nouveau ». Il n'est plus un cas isolé et presque unique. Les événements se sont pliés à ses idées, ou plutôt ses idées ont devancé les événements. Et comme, d'autre part, il est homme de gouvernement, d'autorité, de tradition, on voit le prélat ambitieux de la veille se muer en évêque soucieux de sa mission, en théologien qui donne à ses séminaristes les conseils les plus sages de piété, de travail intellectuel, de dévouement au Saint-Siège.

Contre lui, la critique est vive ; la calomnie, parfois s'y joint : on va jusqu'à dire qu'il est franc-maçon. Il laisse dire, il agit avec une continuité et une force qui en imposent. Finalement, il est nommé en 1899, au siège archi-épiscopal de Rouen. Ce que fut son gouvernement dans cette ville, on nous le dira au tome suivant.

Attendons avec impatience la suite de cette intéressante et curieuse biographie [5].

L. CRISTIANI.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Le Jour du Seigneur. — In-8 de 382 p. — Paris, Robert Lafont, 1948.

Ce recueil contient les principaux rapports lus au Congrès national de Pastorale liturgique, tenu à Lyon, du 17 au 22 septembre 1947. Il s'agit de faire une « reconquête du dimanche chrétien ».

Les différents rapports étudient un aspect particulier de la « rechristianisation » du dimanche. Rechristianisation, disons-nous ; car, pour beaucoup, hélas ! le dimanche est laïcisé. Mgr Chevrot l'explique dans son rapport : *Les bons chrétiens et le dimanche*. Il convient donc d'apprendre à tous ce qu'est « le jour du Seigneur ».

Les enseignements scripturaires y aideront puissamment. Dans *Les sources bibliques*, le R. P. Péret, O. P., fait l'analyse des données de l'Ecriture relatives au sabbat, puis au dimanche. Le dimanche, « jour seigneurial », dit l'Apocalypse. La Résurrection du Christ, au lendemain du sabbat, inaugure une nouvelle « hebdomade », gardant la périodicité de la semaine, mais avec un symbolisme nouveau, la communion surnaturelle au mystère pascal du Christ ressuscité et au mystère de l'alliance nouvelle et éternelle.

La doctrine patristique du dimanche, du R. P. Daniélou, S. J., montre comment l'enseignement du Nouveau Testament a été développé par les Pères : le dimanche est Mémorial de la Résurrection du Christ, Sacrement de la résurrection déjà réalisée dans les chrétiens, Prophétie et Figure de la résurrection eschatologique. Assemblée chrétienne, il est jour de culte eucharistique ; il nous fait prendre conscience de la présence réelle du Christ et garde nos âmes dans l'attente du retour du Seigneur.

Dans *La théologie du dimanche*, le R. P. Yves Congar, O. P., montre le dimanche comme une commémoraison et une attente. Le dimanche est le jour où vraiment se réalise l'Eglise. Et, à ce propos, le P. Congar insiste sur une idée qui lui est chère : *le pouvoir canonique et liturgique de l'Eglise*, « pouvoir très large qu'a l'Eglise d'organiser elle-même sa vie, sa vie sociale et sa vie cultuelle... Il s'agit d'un pouvoir... allant jusqu'à déterminer, à partir de leur point de source divin où elles sont données globalement, des réalités essentielles de la vie ecclésiale, par exemple la célébration ou le rite des sacrements, la distribution et les conditions d'exercice du pouvoir sacerdotal, dans lequel le presbytérat et l'épiscopat ne semblent pas avoir été originellement distincts, le culte des saints, celui des images, l'institution des conciles et la détermination des conditions de leur tenue, la création et l'organisation de la vie reli ieuse, etc. » (p. 156-157). Pensée qui, à condition d'être comprise sans exagération, peut être très féconde, en vue de formes nouvelles de la célébration du jour du Seigneur, en faisant une place plus large et plus active à l'intervention du laïcat.

En étudiant *Le jour sacré dans l'histoire du salut*, le professeur R. Guardini marque, sommairement et sans grande originalité, la signification prise par le Jour du Seigneur dans l'ordre naturel, au paradis terrestre ; dans l'Ancien Testament, où le sabbat est donné à l'homme pour se reposer et rendre un culte à Dieu ; enfin dans l'ordre de la Nouvelle Alliance, avec des perspectives ouvrant sur l'éternité.

Très intéressante la conférence de Mgr Michaud sur *Les œuvres serviles*. L'orateur cherche à pénétrer l'esprit de la loi. Relevons un trait : les travaux à la fois professionnels et dénommés « purement intellectuels », accomplis pour un salaire (un comptable) ou pour un profit (droits d'auteur ou bénéfice industriel, etc.) ne paraissent pas pouvoir être interdits, comme certains théologiens l'ont proposé ; mais autre chose est le précepte, autre chose le conseil... Aux chrétiens qui comprennent la mystique du dimanche, on rappellera la parole de l'Evangile : « Nul ne peut servir deux maîtres, Dieu et l'argent » (Mt., VI, 24 ; Lc., XVI, 13).

Le problème *des offices du dimanche soir* est étudié avec objectivité par M. A.-G. Martimort. Le principe dont il s'inspire est celui-ci : « On peut surtout orienter ces offices dans le sens d'une initiation à la prière par la Bible et d'un renforcement de l'atmosphère de charité dans la communauté locale... Il n'est pas question d'assurer l'obéissance à une loi ; il s'agit de beaucoup plus : il faut redonner à notre peuple l'esprit chrétien » (p. 252-253). Mais comment concevoir et organiser ces offices ? Question bien complexe ! M. Martimort envisage les solutions « classiques », vêpres et complies en latin, saluts du Saint-Sacrement ; et les solutions « nouvelles », vêpres et complies en français, veillées de prières, fêtes populaires du type Michonneau, etc. « Avant de changer ou de supprimer, il faut essayer de tirer le meilleur parti des institutions que l'on trouve établies. Il n'y a rien d'aussi pénible que de constater avec quelle légèreté certains curés bouleversent tous les usages, au désarroi de leurs paroissiens ». Réflexion opportune, mais qui n'entrave en rien les initiatives nouvelles. Ces initiatives toutefois « doivent être soumises de façon constante au contrôle de la hiérarchie. Les évêques sont seuls juges de la foi, seuls chefs authentiques des assemblées de prière. Après des tâtonnements et des essais, des formules seront sans doute préférées, qui assureront une certaine unité » (p. 276-277).

Plus hardi peut-être, M. le chanoine Boulard, exposant les *Problèmes ruraux du dimanche*. Il s'agit surtout de l'après-midi qui échappe presque totalement à l'influence des prêtres. Il faudra donc, pour préparer l'avenir « désencombrer la journée du dimanche ». A côté d'une restauration du sens profond de la messe, on devra « préparer par l'*Action catholique*, des élites chrétiennes de laïcs capables d' « informer », d'animer chrétiennement les activités profanes du dimanche » (p. 301). « On peut prévoir, ajoute-t-il, que de l'effort chrétien des laïcs sortiront, *en leur temps*, qui peut être lointain encore, de nouvelles formes liturgiques séculières et vraiment populaires, que sanction-

[5] Signalons que le même texte de Ranc est cité deux fois, p. 309 et 341, et le même texte de Jonnart, deux fois aussi, p. 310 et 342.

nera l'autorité compétente... [Elles] n'affecteront sans doute la messe que pour des à-côtés : habillement des chantres, processions ou prières surajoutées, auxquels se substituera un cadre nouveau qui exprime l'âme populaire d'aujourd'hui. Mais on peut espérer que les laïcs chrétiens découvriront enfin, en liaison avec des prêtres..., les formes adéquates et vraiment populaires d'une louange divine pour la soirée du dimanche (pour cette heure si favorable aux impressions religieuses), en remplacement de nos cérémonies d'après-midi » (p. 305). Nous avons tenu à citer. Que pourraient être de telles initiatives des laïcs ? La suggestion mérite cependant de ne pas être passée sous silence.

Le *Dimanche du prêtre* de M. l'abbé Michonneau devrait être lu et médité par tous les prêtres du ministère paroissial et même... par les autres. Rapport très surnaturel et sacerdotal cent pour cent. Retenons l'idée d'un repos sabbatique par semaine (pas le samedi, évidemment), d'une semaine sabbatique ; d'une année sabbatique, c'est-à-dire d'une halte utile pour la spiritualité du prêtre, trêve à ses occupations et préoccupations, pour approfondir, dans le recueillement, l'esprit de sa vocation et de son apostolat.

Dom A. Robeyns a pris pour titre de son rapport : *Jeûne eucharistique et heure de la messe*. Il y est question, évidemment, de « la messe le soir ». Expérience à faire loyalement, mais qui ne doit pas être une panacée et suppose qu'on s'emploie pour créer une atmosphère chrétienne en donnant aux fidèles le sens du culte collectif.

Enfin, le chanoine Pius Parsch, dont les ouvrages de liturgie sont aujourd'hui bien connus expose ce qu'est *un dimanche à Sainte-Gertrude*. Ce dernier rapport montre comment à Sainte-Gertrude, on intéresse le peuple chrétien à la messe. Chants du commun en latin, du propre en allemand. Un indult a prévu cette exception à la liturgie. Mais le rapport de Pius Parsch nous permet de dire que, dans les autres rapports, on ne s'est peut-être pas assez préoccupé d'indiquer les moyens *pratiques* d'intéresser les assistants à la messe du dimanche, messe chantée ou messes basses. Nous aurions aimé aussi à voir traiter la question des messes d'enfants, là où il est possible d'en faire. Comment les concevoir ? Les estime-t-on, pour les enfants, préférables à la grand'messe paroissiale ? On eût aimé aussi à entendre quelque orateur qualifié nous parler des messes « extraparoissiales », messes de groupements spécialisés, qui, fréquemment répétées, peuvent avoir un résultat différent de l'idée « communautaire » qu'on voudrait inculquer aux fidèles.

Et, pour achever notre pensée, nous pensons qu'il y aura lieu de tenir grand compte des impressions et suggestions des lecteurs de ce précieux recueil. On pourrait ainsi trouver de nouveaux aperçus qui viendraient enrichir ceux du volume.

Jean-Marie Grevillot. — **Les Grands Courants de la Pensée contemporaine : existentialisme, marxisme, personnalisme chrétien.** — In-12 de 308 p., 280 f. — Editions du Vitrail, Paris, 1948.

Dans les notes sur l'existentialisme, nous avons fait allusion à l'étude de M. Grévillot (p. 188, note). Mais cette étude mérite mieux. Dans ce livre, l'auteur s'est proposé de donner à ceux qui veulent être tenus au courant de l'évolution des idées et qui n'ont pas le loisir de lire des ouvrages plus importants, la description des trois grands courants qui se partagent la pensée contemporaine : l'existentialisme, le marxisme, le personnalisme chrétien.

C'est surtout l'*existentialisme sartrien* que l'auteur a en vue. Il l'étudie et l'expose objectivement, non seulement d'après les ouvrages proprement philosophiques, mais encore d'après les romans et pièces de théâtre de Sartre. Il sait faire la part de vérité que peut contenir, sous un certain aspect, cette philosophie de l'absurde. Mais sous cet aspect de vérité se cache le problème que l'existentialisme de Sartre ne saurait résoudre : « Lorsque M. Sartre nous décrit le réel comme absurde, on a parfois l'impression qu'il ne veut que s'en amuser et nous étonner. Mais lorsqu'il traite de la liberté de l'homme, sa philosophie a un tout autre aspect ; elle a bien alors, semble-t-il, le sentiment d'atteindre notre être dans sa réalité profonde. Elle a un accent d'angoisse et d'orgueil, qui n'est plus de l'amusement ni de l'art. L'homme, face à lui-même, se pose le problème de sa destinée. Cependant le système est bien un. Si l'homme a à se créer à partir du néant, c'est parce que le réel est absurde et sans valeur ; et si M. Sartre se plaît à nous le représenter comme tel, c'est pour mieux nous persuader qu'il n'existe aucune valeur objective » (p. 54).

L'étude sur le marxisme débute par un aperçu de la vie de Karl Marx, aperçu d'autant plus intéressant que nous voyons en Marx un mari très fidèle, un bon père de famille, un travailleur acharné et consciencieux. On appréciera surtout l'analyse claire et nuancée de la pensée philosophique de Marx, pour qui la matière n'est pas, comme chez Hegel, fille de l'esprit, mais au contraire, l'esprit est un produit de la matière. Matérialisme à rapprocher de celui des stoïciens « qui considéraient l'univers comme un vivant gigantesque dont le feu intérieur était l'âme ». Ce matérialisme « dialectique » attribue à l'univers une unité organique. « Toutefois il ne l'explique pas comme le stoïcisme par comparaison avec l'unité d'un vivant, mais par comparaison avec l'unité d'un système dialectique de pensée. Le monde serait donc comme une pensée matérialisée sans personne pour la penser » (p. 98-99). C'est la matière qui, dans son évolution historique, gouverne le monde ; elle oriente la société, par la lutte des classes, vers la suppression de ces dernières, avec la suppression parallèle de tous éléments spirituels et religieux. L'auteur fait du communisme, aboutissement du marxisme, une critique serrée et le stigmatise comme « une erreur et un danger social » (p. 165).

A coup sûr, la partie la plus neuve et la plus intéressante de ce triptyque est le chapitre concernant « le personnalisme chrétien ». L'auteur l'étudie d'abord dans les sources évangéliques ; mais il en montre aussi les manifestations les plus récentes dans les écrits de quelques philosophes ou écrivains contemporains, les uns nettement catholiques, les autres favorables au sentiment chrétien. Dostoïewski, Berdiaeff Gabriel Marcel, ce dernier surtout, sont ainsi analysés ; avec, pour les deux premiers, des mises au point indispensables. On montre aussi les conséquences du personnalisme chrétien sur le plan économique et social.

Une très heureuse conclusion fait une synthèse des exposés qui précèdent en rapprochant, de ces trois grands courants de pensée contemporaine, les positions métaphysiques, les conceptions de l'homme, les conceptions sociales.

Ajoutons que de très courtes notes bibliographiques indiquent l'essentiel de la littérature à consulter. Ce volume sera donc pour les non spécialistes une introduction excellente à une étude plus approfondie. Les militants de l'Action catholique y trouveront un guide sûr qui les orientera au milieu des controverses suscitées par ces courants de la pensée contemporaine.

« Centre d'études Laënnec ». — 1. M. Riquet. — In-12 de 61 p. **La Castration.** — 2. R. Savatier. — **La responsabilité médicale.** — In-12 de 86 p. — Les deux vol. Paris, Lethielleux, 1948.

I. — Les *Cahiers Laënnec* publiaient dans leur n° de juillet 1937 une étude du R. P. Riquet sur la *Castration*. Ce n° est épuisé ; la collection du Centre

d'études Laënnec réédite cette étude. Voici l'ordre des matières : 1° Historique de la castration, d'après les sources exactement contrôlées. 2° Exposé de l'attitude historique du catholicisme à l'égard de cette pratique, et, en particulier, à l'égard des chanteurs castrats. 3° Une étude des effets psycho-physiques de la castration. 4° Une synthèse des règles morales qui s'imposent en cette matière. Les conclusions du troisième chapitre sur les effets psycho-physiques de la castration gagneraient à être complétées par les données de la thérapeutique à base d'hormones sexuelles. Cette thérapeutique permet d'atténuer considérablement les effets de la castration. Cette légère réserve faite, il faut se féliciter de la parution de l'article du Père Riquet qui apporte au médecin comme au théologien des éléments d'étude indispensables.

II. — Le présent ouvrage reproduit le texte de conférences données à la Faculté de Droit de l'Université de Louvain en avril 1948 par le professeur Savatier de l'Université de Poitiers. Spécialiste des problèmes de Responsabilité civile, l'auteur a rassemblé, en trois courts chapitres, les notions élémentaires de Droit et de Jurisprudence qui touchent directement à l'exercice de la Médecine.

Reprenant l'analyse du contrat qui est à la base de l'engagement du médecin vis-à-vis de son malade, le professeur Savatier montre toutes les incidences qui en découlent : respect de la volonté et de la liberté des contractants, limites de l'expérimentation thérapeutique. Par l'étude de la responsabilité technique du praticien, il indique ensuite clairement où s'arrête l'action du juge et sur quels points précis le tribunal peut être compétent. Le professeur Savatier n'hésite pas à aborder le problème aigü de la liberté médicale. Avec la jeune médecine du travail, avec surtout la Sécurité sociale, le médecin devient de plus en plus, et il s'en rend compte, l'homme d'une entreprise ou d'une administration. L'Ordre réagit vigoureusement. Reste que les problèmes se posent. La Jurisprudence n'est pas fixée. Le professeur Savatier indique les idées maîtresses de cette Jurisprudence. Elle se montre favorable à la liberté médicale.

Il faut tout spécialement louer l'auteur de donner à la fin de chaque chapitre d'abondantes sources. A la fin du volume, une table analytique excellente rendra de précieux services. J. G.

P. Fournier. — **Le Livre des Plantes médicinales et vénéneuses.** T. III, *Menthe à Zacinthe.* — Gr. in-8 de 638 p., 256 figures, 2.600 f. — (« Encyclopédie biologique, XXXII). Paris, Lechevalier, 1948.

Voici donc achevé le gros ouvrage de M. le chan. Fournier, dont nous avons annoncé, en leur temps, les t. I et II. Celui-ci continue la liste alphabétique des genres de plantes, suspendue, à la fin du t. II, sur le mot *Mélitte*.

Ici, c'est un total d'environ deux-cent-cinquante genres, soit quelque cinq cents espèces, qui sont étudiés. Faciles à reconnaître, parce que, parmi leurs caractères botaniques, vite fastidieux dans les livres techniques, l'auteur s'est appliqué à ne retenir que ceux qui doivent frapper les yeux les moins attentifs, ces plantes le sont aussi parce que des figures, d'une sobre éloquence jointe à une rigueur toute scientifique, se joignent au texte pour dégager la physionomie de toutes celles qui ne relèvent pas de la connaissance vulgaire.

De savoureux historiques continuent à égayer ce volume de leurs détails pittoresques et riches d'érudition.

Comme dans les volumes précédents, les propriétés de chaque plante, ses modes d'emploi et les doses dans chacun d'eux, ses principes chimiques, ses usages divers en dehors de la thérapeutique, sont exposés dans le plus grand détail.

Spécialistes de la botanique, de la thérapeutique et de la chimie végétale ont assuré l'auteur, au sujet des deux premiers tomes, de la solidité de ses exposés. Nous avons tout lieu de croire qu'il en sera de même pour ce t. III.

Mais il faut nous arrêter quelque peu sur les chapitres terminaux, qui n'avaient aucun équivalent dans les premiers volumes.

C'est d'abord une bibliographie (flores, botanique théorique et historique, phytothérapie) qui permettra à qui le désirerait de pousser ses recherches plus loin encore.

Vient ensuite un « Memento pharmacodynamique », où sont classés les simples d'après leurs propriétés et, comme on disait jadis, d'après leurs vertus : adoucissants, alcalinisants, amaigrissants, amers, etc.

A ce Memento fait suite un « Répertoire thérapeutique », établi suivant les noms des maladies : abcès, acidités, acide urique, etc., avec pour chacune l'énumération, avec référence aux volumes, des plantes qui peuvent les guérir.

Trois *Index* terminent le tout : index des noms savants français, index des noms botaniques latins, index — le plus long — des noms vulgaires (populaires et scientifiques) désuets, dont la plupart, note l'auteur, sont à reléguer dans l'oubli.

Inutile de souhaiter à cet utile et important travail un succès qui lui est déjà acquis. Souhaitons plutôt celui de la non moins imposante *Flore Horticole* du même auteur, que nous savons devoir paraître dans quelque temps à la même librairie.

Maurice David. — **La religion romaine.** — In-8 de 156 p. — Lille, Editions Catholicité, 1948.

La religion romaine éveille souvent plus de curiosité que de sympathie : formalisme glacé et stérile, religion de juristes, de portée morale fort restreinte. Quelle différence, pense-t-on, avec la religion grecque si vivante, si passionnante même ! Il faut en rabattre. Le regretté professeur aux Facultés catholiques de Lille nous met en présence de Romains profondément religieux, plus religieux, peut-être, que les Grecs. Il est, certes, de nombreux éléments de dissolution, mais ils sont venus du dehors ; et mieux vaut souligner, malgré les apparences, la persistance d'éléments, croyances, rites, paroles, gestes, qui rattachent à la Rome primitive celle de Constantin.

Il s'en faut qu'en la matière, tout soit certitude : les documents sont incomplets et souvent, nettement insuffisants. L'auteur, aussi bien, renonce à résoudre tels ou tels problèmes que les hypothèses des historiens embrouillent comme à l'envi, quand elles n'en viennent pas jusqu'à imposer aux vieux Romains nos préoccupations modernes. Pas de synthèse impossible non plus, mais un résumé rapide de l'histoire de la religion romaine et de son évolution, un exposé succinct du culte qui dans cette histoire joua un rôle capital. Le tout appuyé sur les textes dont on nous donne, en appendice, un choix suggestif. Exposé succinct, mais qui n'a rien de banal, du déjà vu, qui n'exclut ni les touches personnelles ni les jugements indépendants. Le chanoine David connaît la bibliographie de son sujet ; il ne l'étale pas et, surtout, ne se traîne pas à sa remorque. Voyez, par exemple, ce qui est dit du culte impérial, des cultes orientaux, du syncrétisme et du *Sol invictus,* des actes du culte, offrande, sacrifice, prière...

Pas d'accablant réquisitoire, pas de jugements sévères, mais une sympathie de bon aloi qui aide à mieux comprendre. C'est que, malgré les déficiences de son dogme aux limites indécises, malgré le caractère choquant de certaines pratiques, la religion romaine ne manque ni d'élévation ni de grandeur. Libre aux historiens d'en mettre en vedette le caractère politique, aux érudits de s'attacher aux problèmes de vocabulaire